

Gioia, Flavia Gilda

La práctica dialéctica y el advenimiento de la filosofía platónica

6º Coloquio Internacional. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad

19 al 22 de junio de 2012

CITA SUGERIDA:

Gioia, F. G. (2012) La práctica dialéctica y el advenimiento de la filosofía platónica [en línea]. 6º Coloquio Internacional, 19 al 22 de junio de 2012, La Plata, Argentina. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad. Homenaje a Ana María González de Tobia. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4035/ev.4035.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

LA PRÁCTICA DIALÉCTICA Y EL ADVENIMIENTO DE LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

FLAVIA GILDA GIOIA

Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires

(Argentina)

RESUMEN

En los albores mismos de su filosofía, Platón muestra especial interés por determinar en qué consiste la indagación filosófica o dialéctica. En este trabajo intentaremos reconstruir el proceso mediante el cual Platón lleva a cabo su propósito, centrándonos en el examen de los comienzos de este proceso, que ciertamente se extiende hasta los últimos escritos platónicos. A partir del análisis de la *Apología*, el *Laques* y el *Cármides*, sostendremos que para Platón lo que se espera del auténtico indagador-filósofo -al menos en lo que toca a estos tres diálogos socráticos- es que sea capaz de definir con claridad y corrección qué es cada cosa, conjuntamente con un otro, en el seno de una discusión que dé a la vez que reciba razones bien fundamentadas. De este modo, esperamos poner de manifiesto la notable identificación que opera Platón entre el propio advenimiento de su pensamiento y la instauración de lo que él presenta como práctica dialéctica.

ABSTRACT

Just on the dawn of his philosophy, Plato shows special interest on determining what the philosophical or dialectic inquiry is. In this paper

we'll try to rebuild the process by which Plato carries on his purpose, focusing the search on the beginnings of this process, which certainly continue also even in his later writings. On the analysis of *Apology*, *Laches* and *Charmide*, we'll maintain that, for Plato, what is expected of the real inquirer-philosopher -with regard to these three Socratic dialogues at least- is him to be capable to define with clearness and correction what each thing is, together with another, through a discussion which offers and, at the same time, receives well grounded arguments. In this way, we hope to manifest the notable identification which Plato makes between the own advent of his thought and the institution of what he presents as a dialectic practice.

PALABRAS CLAVE:

Indagación-Dialéctica-Explicación-Claridad-Corrección-
Autoconocimiento.

KEYWORDS:

Inquiry-Dialectics-Account-Clearness-Correction-Self-knowledge.

En los albores mismos de la filosofía platónica, tal como está plasmada en los diálogos, el interés de Platón parece ser establecer en qué consiste una verdadera indagación o, lo que es lo mismo, una indagación de orden filosófico. En este trabajo intentaremos mostrar cuál es a nuestro entender el proceso mediante el cual Platón lleva a cabo su propósito, centrándonos en el examen de los comienzos de este proceso, que ciertamente se extiende hasta los últimos escritos platónicos. En el contexto de los diálogos llamados socráticos,

reconocemos al menos tres etapas claramente diferenciadas. Como primer paso, Platón establece en la *Apología* cuál es el requisito fundamental que debe cumplir un intercambio verbal para ser propiamente un *dialégesthai*, una práctica dialéctica. En segundo término, en el *Laques* procede a dejar instaurada esta práctica, que no puede disociarse de su objeto propio. En tercer lugar, en el *Cármides* especifica en mayor medida en qué consiste este procedimiento, en pos de ofrecer una explicación más precisa y completa de la tarea que compete al filósofo. De este modo, esperamos hacer manifiesta la innegable identificación entre el propio advenimiento del pensamiento platónico y el establecimiento de lo que para Platón es el ejercicio dialéctico.

Partiremos de la base de que es posible considerar la práctica dialéctica de dos maneras. Por una parte, ciertamente, representa el marco general y explícito tanto de la generación como del desarrollo del pensamiento platónico. Pero a la vez, por otra, resulta sin duda uno de sus tópicos centrales. Entendida desde esta doble perspectiva, la impronta indagativo-dialéctica que caracteriza a la filosofía platónica se impone claramente desde sus mismos orígenes.

Como hemos adelantado, veamos en primer lugar la *Apología*, donde Platón por boca de Sócrates comienza a introducirnos en lo que considera debe ser una verdadera indagación. Es bien sabido que Sócrates ha hecho de la filosofía un especial modo de vida y así lo declara él mismo ante el tribunal de Atenas durante el juicio en su contra: el mayor bien para un hombre es conversar sobre la virtud examinándose a sí mismo y a otros, pues una vida sin examen no es digna de ser vivida (cf. *Apol.* 38a1-8).¹

En relación a la indagación sobre uno mismo Sócrates, siendo el paradigma del verdadero indagador,² en el marco de la *Apología* se transforma en el

¹ Las citas de la *Apología* se hacen según la edición de Duke, Hicken et alia (1995). Seguimos con leves modificaciones la traducción de Calonge Ruiz (1981).

² Al menos en los diálogos tempranos, de transición y medios Sócrates aparece como el maestro, el que sabe, el que pregunta; el que siempre refuta y nunca es refutado. En los tardíos, como

“indagado”. Pero, a su vez, como acusado, va a profetizar a sus condenadores -quienes en este caso cumplen el rol de indagadores- que por haberlo condenado a muerte deberán enfrentar paradójicamente a *elénkhontes* (examinadores o indagadores) aún más intransigentes. Estos *elénkhontes* les pedirán cuentas, exigiéndoles que den razón de su forma de actuar: “En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a librar de dar cuenta de vuestro modo de vida pero, como digo, os va a salir muy al contrario.” (39c6-7) Pues, si son indagadores deben exigir explicación pero al mismo tiempo deben poder ofrecerla. Quizás podríamos pensar que, a través de Sócrates, en la *Apología* Platón adelanta que una indagación que se precie de tal consistirá no solo en dar sino también en recibir razones, característica que le hace merecer la denominación de dialéctica. Sócrates, en efecto, siendo el indagador por excelencia, aparece como el único que da cuenta de su propia vida durante el diálogo. Sus acusadores, en cambio, no ofrecen razones valederas y los posibles testigos en su defensa terminan, de hecho, no siendo convocados. Respecto a nuestro tema, la importancia de la *Apología* radica entonces en el hecho de que si bien presenta una indagación que todavía no llega a tener un verdadero significado dialéctico, deja bien en claro cuál debiera ser su requisito fundamental, a saber, no solo dar sino también recibir razones. En la medida en que tal condición no se cumple, pues sólo Sócrates ofrece razones sin por otra parte recibirlas, no puede hablarse de un intercambio de orden dialéctico o verdaderamente dialógico.

Detengámonos ahora en el *Laques*, diálogo que nos interesa especialmente, pues en él Platón, retomando la necesidad de justificar el propio modo de vida que aparece en la *Apología*, avanza notablemente instaurando a nuestro entender lo que damos en llamar la práctica dialéctica, que solo se desarrolla

sabemos, no es siempre protagonista pero en muchos casos podemos encontrarlo detrás de los personajes principales como, por ejemplo, detrás del Extranjero de Atenas en las *Leyes*.

-como hemos dicho- en la medida en que exista una real situación dialógica. Veamos rápidamente el contexto. Lisímaco y Melesias, preocupados por la educación de sus hijos, piden consejo a Laques y a Nicias –dos estrategas atenienses- acerca de si es conveniente para ellos aprender a combatir con las armas (*hoplomachía*). Ambos aceptan pero a Laques le sorprende que Lisímaco no convoque a Sócrates para ello. Cuando Lisímaco advierte que Sócrates es el hombre del que hablan elogiosamente muchos jóvenes (cf. *Laq.* 180e-181a3), acepta gustoso pedirle consejo. Sócrates consiente en colaborar pero convoca a Laques y a Nicias por ser mayores y más expertos (cf. *Laq.* 181d). Ante el pedido insistente de Sócrates, Lisímaco se dirige a ellos en 187b6-7:

“Me parece, amigos, que Sócrates habla acertadamente. Pero a vosotros os toca decidir, Nicias y Laques, si os viene bien y de grado ser interrogados y dar razón sobre estos temas. Para mí y para Melesias está claro que nos sería agradable el que quisierais exponer en un diálogo todo lo que Sócrates os pregunta.” (187b8 -187c5)³

En realidad, Lisímaco apenas conoce a Sócrates y, si bien pronto advierte quién es realmente por referencias de los presentes, llama mucho la atención el tono y los términos con que consulta a Laques y a Nicias si están dispuestos a ser interrogados y dar razón. Esto es, si están dispuestos en verdad a responder, dado que la respuesta será tal solo en la medida en que sea fundada y dé razón de lo preguntado. Tal como resalta Dorion en su análisis del *Laques*, la invitación de Lisímaco testimonia un gran conocimiento del vocabulario técnico de la dialéctica socrática, lo cual no deja de sorprender pues no es de esperar que alguien que no ha intimado con Sócrates esté al tanto de la práctica argumentativa que le es habitual. En efecto, según Dorion, ciertas expresiones empleadas hacen clara referencia a los roles respectivos de quien pregunta y de quien responde en un debate dialéctico. Así parece mostrarlo el texto unas

³ Las citas del *Laques* se hacen según la edición de Burnet (1903). Seguimos con leves modificaciones la traducción de García Gual (1981).

líneas más adelante al continuar Lisímaco diciendo: “A no ser que tengáis algún reparo, asentid y examinad la cuestión en común con Sócrates, dando y aceptando vuestros argumentos unos y otros.” (187d1-4). La expresión “dando un argumento” designa la tarea del respondedor, aquel que en una conversación dialéctica debe dar razón de la posición que defiende y “recibiendo un argumento” remite al papel del interrogador, que examina la tesis del que responde.⁴ También Vicaire sugiere que en su discurso “Lisímaco está aceptando y recomendando el método socrático”.⁵ En cambio, Emlyn-Jones considera que sugerir esto es sobreinterpretar considerablemente el texto.⁶ Al respecto, no está de más recordar que a pesar de que Lisímaco, con sus palabras (cf. *Laq.* 187b8 y d5), muestra tener un conocimiento especializado del lenguaje dialéctico, termina por ceder las riendas de la discusión a Sócrates, reconociendo no ser capaz de llevar adelante dicho procedimiento (cf. *Laq.* 189c6-d1).⁷ Sin desatender esta discusión, lo cierto es que la peculiar intervención de Lisímaco parece marcar un giro en el diálogo, pues el método retórico hasta el momento utilizado será reemplazado por el proceder tan caro a Sócrates, que se desarrolla a través de preguntas y respuestas breves.⁸ A nuestro entender, resulta claro que a partir de 187b8 queda instaurada en el *Laques* la práctica dialéctica, a tal punto que es en este marco donde Platón utiliza por

⁴ Cf. Dorion (1997: 150, n. 84 y 151, n. 88).

⁵ Cf. Vicaire (1963: n. a 187c1-2).

⁶ Cf. Emlyn-Jones (2003: 83, n. on 187d2-3). Para el autor “el método socrático” consiste en mucho más que preguntar y responder, y no hay muestras de que Lisímaco haya realmente asimilado lo expuesto por Sócrates.

⁷ Lisímaco alega que por su edad “olvida” detalles de lo que quiere preguntar y no recuerda bien las respuestas a causa de las digresiones que se producen en el medio (cf. 189c6-d1). Es recurrente la apelación al olvido en los diálogos especialmente para señalar que la verdadera indagación filosófica es la que se lleva a cabo por medio de preguntas y respuestas concisas. Cf., por ejemplo, *Prot.* 334d: “Protágoras, como soy un hombre olvidadizo, si alguien me habla durante mucho tiempo, me pierdo sobre el tema del discurso. [...] debido a que estás justamente con un olvidadizo, abrevia las respuestas y hazlas más cortas, si es que voy a seguirte.”

⁸ Cf. Dorion (1997: 150, n. 84).

primera vez la expresión *didónai lógon* ["dar razón"] y con toda la fuerza de su significado.⁹

Ahora bien, este procedimiento dialéctico no puede considerarse independientemente del tema tratado, por lo que debemos preguntarnos cuál es el contenido al que se aplica en este diálogo. Ciertamente, se discute en torno a lo mejor para la educación de los hijos, pero como sobre esto ambos generales no se ponen de acuerdo, tendrán que hablar de su propia idoneidad al respecto (cf. 186e4-187b7), operándose una especie de desplazamiento en cuanto al contenido:

"Me parece [Lisímaco] -dice Nicias- que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión [...] le es forzoso, aun si se empezó a dialogar (187e8-9) sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por Sócrates en el diálogo hasta que este consiga que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado (187e10-188a2). Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos." (187e6-188c1)

Las palabras de Nicias -187e10-188a4-, tal como reconoce Sprague, representan en verdad una excelente descripción del método socrático.¹⁰ El interlocutor de Sócrates no tiene escapatoria pues, cualquiera fuese el tema en discusión, el *dialégesthai* (187e8-9) terminará versando necesariamente acerca de la indagación sobre sí mismo.

Al sostener que el discurso de Lisímaco en 187b8-d5 exhibe en efecto el proceder socrático dialéctico y al mostrar cómo Nicias, en 187e6-a3, declara explícitamente cuál es su contenido, lo que pretendemos es poner de manifiesto que en el *Laques* se conjugan indisolublemente la instauración de la dialéctica

⁹ En efecto, es en el *Laques* (187c1-2) donde Platón introduce la expresión *didónai lógon* por primera vez y continuará utilizándola a lo largo de todo el *corpus*. Cf. nuestro análisis respecto de su uso en diálogos tempranos en Gioia (2010: 135-161).

¹⁰ Descripción esta comparable con *Apol.* 29d y ss. Cf. Sprague (1992: 27, n. 23).

como método filosófico y el autoexamen del modo de vida como su objeto propio. Mientras que en la *Apología* no encontramos una verdadera indagación en la medida en que no se cumple el requisito fundamental de dar al tiempo que recibir razones, en el *Laques* la situación dialógica queda claramente instalada y en ella el verdadero intercambio dialéctico, que hasta aquí tiene como finalidad el examinarse a uno mismo.

Sobre la base de lo concluido hasta ahora, recurramos al *Cármides*, diálogo particularmente enriquecedor para nuestro análisis, y examinemos algunos pasajes que resultan iluminadores.¹¹ En su tercer intento de definir *sophrosýne*, Cármides sostiene que es algo así como “ocuparse de lo suyo” (161b6). Se trata de una definición que Cármides reconoce haber escuchado de Critias y por tanto pretende que sea su propio autor quien se haga cargo del argumento o defienda su obra (cf. 162c4-d2).¹² Critias acepta examinar su enunciado con Sócrates, pero al hacerlo se extiende en “un sinfín de distinciones sobre los nombres” (cf. 163b3-c8),¹³ lo que lleva a Sócrates a decirle: “... yo te dejo que fijas como quieras el sentido, con tal de que expliques adónde vas con el nombre que uses” (163d1-7). Ciertamente, el reclamo socrático de fijeza del sentido de los nombres no solo muestra el interés platónico por la terminología filosófica técnica,¹⁴ sino que a la vez busca disipar la arbitrariedad propia del lenguaje, que hace que un discurso se vuelva ambiguo y por tanto confuso. Frente a este discurso, Sócrates pide a Critias que “defina más claramente” (163d7), a lo que Critias responde con las mismas palabras de Sócrates: “Te defino, pues, claramente la *sophrosýne* como el ocuparse con buenas obras.” (163e8-11)

¹¹ Las citas del *Cármides* se hacen según la edición de Burnet (1903). Seguimos con leves modificaciones la traducción de Lledó Íñigo (1981).

¹² Cf. *Cárm.* 162c6-8 en Croiset, A. (1956).

¹³ Acerca de extenderse en “un sinfín de distinciones sobre los nombres” cf. *Prot.* 340e-342a.

¹⁴ Cf. Sprague (1992: 74, n. 40).

La necesidad de establecer el significado de lo que se dice va acompañado de lo que, a nuestro entender, Sócrates presenta como requisito fundamental del procedimiento dialéctico: la exigencia de claridad. Este pedido, como aclara Dorion, confirma que la larga exposición de Critias en 163b-c había sido en verdad oscura y embrollada.¹⁵ De lo que se trata entonces es de contrarrestar un discurso ambiguo y casi enigmático respondiendo con mayor especificidad, es decir, ofreciendo una definición clara (*saphés*, 165b2), y expresada con precisión (*orthôs*, 164d1). Para ello, como explica Hazebroucq, además de desprenderse de las muchas distinciones de nombres, hace falta volver a la cuestión primera (163d7), en este caso, la esencia de la *sophrosýne*.¹⁶ Según lo dicho, entonces, podríamos considerar que “defender el argumento” (162c7) significa ofrecer una respuesta lo más exacta posible que no pierda de vista el qué es del objeto a indagar y contribuya efectivamente a la fundamentación de la posición sostenida.

Un poco más adelante, da la impresión de que Critias quisiera acatar la propuesta socrática de contestar con mayor rigor, pues de hecho dirá que tener *sophrosýne* es “conocerse a sí mismo” (164d4). Nótese que con esta equiparación Platón vuelve, de algún modo, sobre el mismo tema de la *Apología* y el *Laques*, confirmando así la inseparabilidad que hemos señalado entre el método dialéctico y su objeto. Sobre esta última definición, Critias afirma estar dispuesto a dar razón de ella (165a7-b4). Sin embargo, como bien aclara Hazebroucq, parece solamente querer tener la última palabra.¹⁷ Tal es así que se quejará de que Sócrates pretende refutarlo a él, incluso olvidándose de aquello sobre lo que versa el discurso (cf. 166c4-5). Sócrates, por tanto, aclarará a Critias en qué consiste su modo de proceder:

¹⁵ Cf. Dorion (1997: 133, n. 115).

¹⁶ Cf. Hazebroucq (1997: 46, n. 6).

¹⁷ Cf. Hazebroucq (1997: 209, n. 3 y p. 50, n.1).

“Te digo, pues, qué es lo que ahora estoy haciendo: analizar nuestro discurso, sobre todo por mí mismo, pero también, quizás, por mis otros amigos. ¿O es que no crees que es un bien común para casi todos los hombres el que se nos haga transparente cada uno de los seres como es.”
(166d2-6)

Se trata de analizar el discurso para sí y para otros de modo de alcanzar lo que Critias admite ser un bien común para casi todos: que se haga visible la naturaleza de cada cosa, su modo de ser, la manera de darse de cada uno de los seres. Si bien no todos los intérpretes la comentan, se trata de una fórmula, como dice Hazebroucq, sorprendente.¹⁸ Según nuestro punto de vista, esta fórmula aclara de manera especial en qué consiste el *dialégesthai* platónico al explicitar qué entiende en general Sócrates por dar razón recordándonos de algún modo el lenguaje de los textos de madurez.¹⁹

A continuación, Sócrates ofrece todavía algunas importantes precisiones acerca del método propuesto:

“Por tanto, animate, bendito Critias, dije yo, respondiendo del modo que a ti te parezca a lo que se te pregunte, sin prestar atención a si es Critias o Sócrates el que es refutado. Preocúpate, pues, solo de poner atención al *lógos* y examinar cómo podrá salir airoso de la refutación.” (166d8-e3)

Se trata de la invitación socrática a participar de una indagación dialéctica. El pasaje detalla qué se entiende por ella. Quien dirige el diálogo pregunta y el interlocutor responde a “lo preguntado” según su propio parecer, exponiendo su tesis al respecto. El examen no versa sobre los interlocutores sino sobre el *lógos* en cuestión, tratando de ver en qué medida puede sortear la prueba del *élenkhos*. Ya no se trata solo de no irse del tema, sino de analizar de cerca los *lógoi* que se ofrecen para esclarecerlo. Al respecto, es posible advertir cómo se va perfilando desde estos primeros diálogos el bien conocido método de

¹⁸ En concordancia con lo que explica Hazebroucq, consideramos que las realidades designadas en la cita son los seres que aparecen en el examen de los *lógoi*, aunque quizás el acuerdo aparente de Critias al respecto en 166d7 las entienda en un sentido empírico. Cf. Hazebroucq (1997: 52, n. 4).

¹⁹ Cf., por ejemplo, *Fed.* 78d1 y *Rep.* 534b3.

investigación filosófica, propuesto explícitamente en el *Fedón* como *deúteros ploûs* (*Fed.* 99d), que consiste en "refugiarse en los *lógoi* para examinar la verdad de los seres (*tôn ónton*)". (*Fed.* 99e5-6)

En resumidas cuentas, en la *Apología* todavía no se alcanza a producir un verdadero *dialégesthai*, es decir, una situación dialógica propiamente dicha. Pero sí, claramente, se pone de relieve el hecho de dar a la vez que recibir razones como rasgo esencial de toda indagación filosófica o dialéctica. El *Laques*, por su parte, ofrece el escenario adecuado donde se gesta y queda asentada la práctica dialéctica. Por último, el *Cármides* avanza aún más especificando en qué consiste este procedimiento hasta afirmar que lo que se espera del auténtico indagador-filósofo es que sea capaz de definir con claridad y corrección qué es cada cosa, conjuntamente con un otro, en el seno de una discusión que dé a la vez que reciba razones bien fundamentadas.

Por último, a partir de haber reconocido y examinado lo que presentamos como las tres primeras instancias del establecimiento del método dialéctico, consideramos que Platón hace coincidir de modo magistral los primeros pasos del desarrollo de su filosofía -tal como queda plasmado en sus diálogos- con el proceso gradual de preguntar y responder en qué consiste ella misma.

BIBLIOGRAFÍA

BURNET, J. (1903) *Platonis Opera*, T. III, Oxford.

CALONGE RUIZ, J. (1981) Platón; *Apología* en *Diálogos I*, Traducción y notas por ---, Madrid, Gredos.

CROISET, A. 1956) Platon; *Oeuvres complètes*, T. II, Texte établi et traduit par ---, Paris, Les Belles Lettres.

DORION, L-A. (1997) Platon; *Lachês-Euthifron*, Traduction inédite, introduction et notes par --- Paris, Flammarion.

- DUKE, E., HICKEN W. et alia (1995), *Platonis Opera*, T I, Oxford.
- EMLYN-JONES, Ch. (2003) Plato; *Laches*, Text, whith Introduction, Commentary and Vocabulary by ---, Bristol Classical Press.
- GARCÍA GUAL, C. (1981) Platón; *Laques en Diálogos I*, Traducción y notas por ---, Madrid, Gredos.
- GIOIA, F. (Anejo 2010) "A propósito de *didónai lógon* en algunos primeros diálogos de Platón", *RLF* Número dedicado a Filosofía Antigua: 135-161.
- HAZEBROUCQ, M-F. (1997) *La folie humaine et ses remèdes. Platon, Charmide ou De la modération*, Traduction nouvelle, notes et commentaire de ---, Paris, Vrin.
- LLEDÓ ÍÑIGO, E. (1981) Platón; *Cármides en Diálogos I*, Traducción y notas por ---, Madrid, Gredos.
- SPRAGUE, R. K. (1992) Plato; *Laches and Charmides*, Translated, with an Introduction and Notes by ---, Indianapolis/Cambridge, Hackett.
- VICAIRE, P. (1963) Platon; *Lachès et Lysis*. Edition, introduction et commentaire par ---, Paris, Les Belles Lettres.